



Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

2 | 1988
Varia

Polythéisme des images médiévales

Jean-Claude Schmitt et Jean-Claude Bonne



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2947>

DOI : 10.4000/ccrh.2947

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 1988

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Jean-Claude Schmitt et Jean-Claude Bonne, « Polythéisme des images médiévales », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 2 | 1988, mis en ligne le 13 avril 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2947> ; DOI : 10.4000/ccrh.2947

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Polythéisme des images médiévales

Jean-Claude Schmitt et Jean-Claude Bonne

Ce texte constitue une présentation thématique d'une recherche collective du C.R.H. (Groupe d'anthropologie et d'histoire de l'Occident médiéval), qui a bénéficié en 1984-85 du soutien financier du C.N.R.S. au titre de l'Action thématique programmée : « Les polythéismes. Pour une anthropologie des sociétés anciennes et traditionnelles ». Un ensemble d'études, dont la publication est envisagée, a été mené par les membres du groupe de recherche sur les images médiévales, avec le support de son iconothèque informatisée.

- 1 Dans le christianisme médiéval, le polythéisme ne fut jamais seulement un concept, une abstraction qu'il eût suffi de définir et de juger de l'extérieur pour le rejeter. Ce fut aussi et toujours un problème brûlant, un risque récurrent¹. Il est resté tout au long des siècles comme un défi lancé au christianisme de l'extérieur et comme une menace (ou une tentation) qui l'a travaillé de l'intérieur.
- 2 Problème extérieur, puisque l'horreur du polythéisme a justifié le rejet des dieux païens de l'Antiquité, assimilés à des démons, ou à des morts divinisés (Evhémérisme), ou encore à des astres auxquels les païens vouaient un culte idolâtre. Pour les mêmes raisons ont été dénoncées les « survivances » supposées du paganisme dans les « superstitions » paysannes (cf. l'assimilation *rusticus/paganus*), et entreprise la conversion des païens vivant aux marges toujours plus reculées de la chrétienté : peuples germaniques, slaves, scandinaves... La même question, retournée cette fois contre eux, fut posée aux chrétiens de l'extérieur par les tenants d'un monothéisme plus rigoureux que le leur : les Juifs, les hérétiques (qui eurent en commun de refuser le dogme trinitaire, le culte des saints et la vénération des images), les schismatiques grecs (voir la question du *Filioque*).

- 3 La question du polythéisme a sans aucun doute travaillé le christianisme médiéval de l'intérieur, dans ses définitions doctrinales (comme le montrent l'affirmation difficile du dogme de la Trinité, la volonté de distinguer le Créateur de toutes ses créatures, y compris angéliques, ou encore le rappel incessant que les miracles sont accomplis par Dieu seul, dont les saints ne sont que l'instrument), mais aussi au point de rencontre de la doctrine et des multiples pratiques qui constituent pleinement le fait religieux et la croyance : rituels et liturgie, expériences visionnaires et mystiques, images, etc... Dans la longue durée de son histoire et dans l'épaisseur du corps social et de ses contradictions, le christianisme médiéval ne fut-il pas marqué par de multiples tensions entre l'un et le multiple, et par une tentation toujours renaissante du polythéisme ?
- 4 Cette question a d'abord des implications très générales, qui débordent les limites d'un système religieux particulier. En effet, la « religion », la représentation du divin, n'est qu'un aspect particulier de la pensée symbolique. Or celle-ci n'existe que dans les *relations* d'homologie ou de contraste qu'elle institue entre des pôles divers. Dans le cas particulier des représentations chrétiennes, l'opposition de puissances bénéfiques et maléfiques (exemple : Dieu et le diable) et la hiérarchie des figures surnaturelles et de leurs fonctions (exemple : Dieu et les saints) donnent au système sa structure et son dynamisme interne (par la possibilité d'une remise en cause permanente d'équilibres toujours instables).
- 5 Cette structure multipolaire et dynamique des systèmes symboliques est aussi le gage de leur fonctionnement social, de leur constitution en un « champ religieux »² dans lequel les individus ou les groupes manipulent les forces positives ou négatives – comme le font le sorcier ou l'exorciste – pour fixer leur place relative dans la société, y établir ou subvertir les hiérarchies.
- 6 On peut tenir pour universel ce mode de structuration et de fonctionnement multipolaire des systèmes religieux (et citer par exemple le panthéon et la religion de Rome). Mais il faut aussi souligner la singularité de chacun d'eux, et en l'occurrence du christianisme tel qu'il s'est développé historiquement, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge finissant. Son originalité tint moins au fait d'avoir professé le monothéisme que choisi d'enfermer la croyance légitime dans un *dogme*, se voulant d'autant plus intangible qu'il fut confié à l'*écriture* et à la garde d'un *clergé*, qui jouissait du monopole de la culture lettrée et du privilège d'interpréter les Écritures. C'est par rapport à ce cadre doctrinal et institutionnel très fort qu'il faut donc poser la question du polythéisme dans la chrétienté médiévale : comment le dogme a-t-il permis, toléré, encadré ou sanctionné des croyances et des pratiques qui, sans tomber dans l'hétérodoxie doctrinale, ni dans l'hérésie d'un vécu religieux contredisant ouvertement les règles officielles du christianisme, manifestaient des tensions mettant virtuellement en cause l'unité et la transcendance de Dieu ?
- 7 Le « polythéisme » n'est donc pas entendu ici au sens d'un système religieux concurrent, mais de ce qu'on pourrait appeler une « hétérodoxie interne », virtuellement dangereuse, mais toujours plus ou moins contrôlée, et qui s'exprime de préférence sur les marges de ce noyau dur du christianisme médiéval que constitue le dogme : dans les pratiques de dévotion (multiplication des autels latéraux, cultes des reliques et des saints, etc.), ou dans les images religieuses.
- 8 Poser la question de la tension polythéiste dans le christianisme médiéval, c'est s'interroger sur les implications multiples de son « monothéisme complexe » : ses figures (les personnes de la Trinité, la Vierge et les saints, les anges, Satan et les démons, etc.), ses

formes d'expression privilégiées (les rites, les images, les rêves, etc.), ses fonctions (cette tension polythéiste ne fut-elle pas aussi un facteur d'adhésion à la religion officielle ?), ses enjeux, (la promotion de tel saint par une église locale n'eut-elle pas des implications idéologiques et matérielles ?). Pour répondre à ces questions, on a décidé de choisir l'image chrétienne comme lieu privilégié d'observation.

- 9 La première raison de ce choix est la reconnaissance d'un rapport étroit de l'*imago*, pris au sens général d'objet de l'imaginaire, et du fait religieux. Une croyance est toujours de l'ordre de la figuration, qu'il s'agisse d'images mentales, de rêves ou bien de visions, ou d'images matérielles. De telles images représentent le divin au moins au sens où elles lui donnent une ou des figures. Dans certains cas – vision mystique, idole, ou peut-être même icône elles le rendent *présent* (la représentation devient, au sens propre, présentification) et constituent une médiation entre le divin et l'homme qui fonctionne dans les deux sens : pour le fidèle s'adressant à son Dieu, pour le dieu dont la présence immédiate « possède » le fidèle.
- 10 Mais toutes les *images* n'ont pas le même statut et n'ont pas été acceptées de la même manière dans les différents systèmes religieux. Pour les images matérielles et leurs usages religieux, on peut observer un double parallélisme entre polythéisme et iconisme d'une part, monothéisme et aniconisme de l'autre : les religions polythéistes de l'Égypte, de la Grèce, de Rome, de l'Inde, ont connu un foisonnement d'images figuratives. Les monothéismes les plus sévères (judaïsme, islam, protestantisme) se sont montrés ou se montrent très réservés à leur égard. Sans entamer l'enquête comparatiste qu'appelle cette observation, il semble bien que la profusion des images soit l'indice d'une démultiplication des pôles et des relations structurant le système des croyances d'une religion donnée. Historiquement, une attitude plus accueillante à l'égard des images est peut-être l'indice de tensions voire de tendances polythéistes accrues, y compris dans une religion officiellement monothéiste.
- 11 Tel est bien le problème qui se pose à propos du christianisme occidental médiéval. S'il occupe une place intermédiaire entre les religions iconophiles (paganisme antique, christianisme byzantin avant et après la crise iconoclaste), et les religions aniconiques (judaïsme, islam), cette place ne lui revenait pas à priori : elle fut le produit d'une histoire, qui entretint un double rapport avec la question du polythéisme. D'une part la promotion d'images religieuses, et surtout d'images cultuelles, n'a été possible que lorsque la chrétienté et l'Église, en Orient d'abord, en Occident ensuite, se sont senties suffisamment assurées d'elles-mêmes face au paganisme antique : lorsque le danger du polythéisme externe paraissait écarté. Mais d'autre part, tout changement d'attitude en faveur des images et surtout de leur culte a toujours été vécu comme le risque d'un polythéisme interne, résumé par les contemporains dans le concept d'idolâtrie³. En effet, ce mot, dans la tradition de l'exégèse biblique (*Exode*, 20, 3-4) signifie l'adoration des images, mais d'abord, plus généralement, le culte indû rendu aux créatures en lieu et place du Créateur : aux éléments de la nature (bois ou sources sacrés), mais aussi aux créatures les plus proches de Dieu, tels les anges ou les saints.
- 12 Un tel changement d'attitude à l'égard des images religieuses est intervenu en Occident au X^e-XI^e siècle. De nombreux documents permettent de comprendre les oppositions qu'il a provoquées et les moyens par lesquels elles ont été surmontées. C'est ce qu'on verra, pour les images de dévotion, à propos de la statue-reliquaire de sainte Foy de Conques. Elle a suscité peu après l'an mil les fortes réserves du moine Bernard d'Angers, qui la compara dès qu'il la découvrit aux idoles païennes de Jupiter et Mars. Le moine angevin

se scandalisait aussi de ce que l'image d'une sainte pût bénéficier d'une représentation plastique en trois dimensions, comme le crucifix, qui est l'image du Sauveur. Devant cette statue cultuelle, son soupçon était donc double : il redoutait une résurgence de l'idolâtrie antique (le polythéisme externe), et il dénonçait par ailleurs un risque de polythéisme interne (une sainte locale élevée au rang du Christ). Mais les miracles qui se produisirent au contact de la statue de sainte Foy dissipèrent ses soupçons, et désormais il devint le propagandiste zélé de la sainte, décrite comme l'« assistante favorite de la mère de Dieu » et même « l'épouse du roi des cieux ». Ainsi rapporte-t-il le cri d'un miraculé, dont l'ambiguïté a pour nous la valeur significative que Freud a reconnu au lapsus : « Sainte Marie, secourez-moi ! »⁴ La confusion avec la Vierge assurait la promotion de sainte Foy, comme ailleurs la Vierge a pu elle-même bénéficier des attributs – la couronne, le trône – normalement réservés à son Fils.

- 13 Au-delà des images cultuelles, ce sont plus généralement toutes les images religieuses qui renseignent sur les tensions polythéistes à l'intérieur du christianisme médiéval. Ce « polythéisme de l'image » – dans la miniature, la sculpture, le vitrail, etc. – s'explique dès l'abord par le choix qu'a fait le christianisme de figurer le divin, et de le faire en utilisant ce qu'on pourrait appeler le lexique des créatures : représentations anthropomorphes de Dieu, des saints, des anges et des démons, ou encore symbolisme animal qui se combine aux figures de base (ailes des anges, colombe du Saint-Esprit, bestialité diverse des démons, etc.). Or les figures zoomorphes prêtées aux évangélistes n'ont pas toujours été traitées par l'image comme de purs « symboles » ou emblèmes inertes, mais comme de vrais êtres surnaturels (dotés d'ailes comme des anges, communiquant activement avec l'évangéliste, situés au ciel, etc.). Dans tous les cas, les entités surnaturelles ont reçu une figure singulière et identifiable, et l'au-delà est apparu comme la collection de toutes ces figures, dont l'organisation et la hiérarchie internes posaient immédiatement, au regard du dogme, un problème crucial.
- 14 Ce problème est consubstantiel à l'image, puisque celle-ci est d'abord un espace organisé, avec un haut et un bas, une droite et une gauche, un centre et une périphérie, une bordure qui délimite généralement le champ interne de l'image mais qui peut être aussi transgressée. La place des figures de l'au-delà (Dieu, Vierge, anges etc.) dans cet espace, et plus encore leur place relative les unes par rapport aux autres révèlent des hiérarchies, des affinités, des exclusions. En outre, les jeux de ressemblance entre les formes, entre les manières d'être (la corporéité) ou de se comporter (les gestes), les attributs, les couleurs, peuvent créer des effets de rapprochement et de condensation propres à l'image qui perturbent l'ordre apparent des figures.
- 15 Il faut donc souligner la spécificité d'une pensée religieuse de l'image, dont les rapports avec l'expression dogmatique de la religion sont complexes et parfois virtuellement conflictuels : l'image peut chercher à serrer au plus près le dogme, mais elle peut aussi réagir avec plus ou moins de retard à ses formulations ; le plus souvent, elle est contrainte d'innover, de définir elle-même ses propres modes de formulation, faute de références textuelles explicites pour la guider, comme le montre bien le cas de la Trinité. Une tension polythéiste était donc inscrite dans le choix fait par la chrétienté, dès les premiers siècles, de se dire aussi en images. Mais elle a pu se manifester d'autant mieux dans les images que la prééminence et pour ainsi dire le dernier mot revenaient toujours à la lettre du dogme. La liberté de l'image était à la mesure de la puissance du dogme, l'hétérodoxie latente de la figuration du divin pouvait être toujours rattrapée, compensée, plus ou moins bien annulée par l'*interpretatio* orthodoxe de l'image : celle que

donne finalement le moine Bernard d'Angers de l'« idole » de sainte Foy de Conques, celle qui inscrit le nom *Sancta Trinitas* sur telle image d'anges célestes dont l'apparence seule n'offre pas de critères sûrs (et rassurants) d'identification.

- 16 La tension polythéiste des images médiévales s'explique donc d'abord par la spécificité de la pensée religieuse figurative et par le statut subordonné des images dans l'ordre des expressions légitimes de la vérité religieuse. Mais elle réclame aussi une explication historique plus vaste qui s'enracine dans l'ensemble des évolutions mentales, institutionnelles, politiques de la chrétienté médiévale.

- 17 Une explication qui vient aussitôt à l'esprit est celle dont Roger Bastide (suivant le folkloriste Saintyves, et les appréciations alors communes sur la « religion populaire ») se fait l'écho : « La religion des grandes nations occidentales est le monothéisme (...). Cependant, ce que constatent dès l'abord les yeux non prévenus, c'est l'extrême difficulté qu'a ce monothéisme à se maintenir dans sa pureté, comme s'il y avait une pente fatale conduisant l'homme à la multiplication des personnalités divines. Les anges, les diables, les saints, les « successeurs des dieux » – ainsi que les appelle M. Saintyves – font persister un certain polythéisme latent dans les classes populaires. Le monothéisme réclame donc, pour se maintenir, une perpétuelle tension de la volonté religieuse »⁵. S'ouvrant au monde laïc, le christianisme de l'Église se serait entaché d'une propension « naturelle » des masses aux superstitions. D'où la paganisation des croyances et un retour au polythéisme à l'intérieur du monothéisme chrétien, de plus en plus sensible aux derniers siècles du Moyen Âge. En fait l'argument est aussi invoqué par certains pour expliquer le développement des images et de leur culte dès les premiers siècles du christianisme, spécialement à Byzance. Mais comme l'a montré Peter Brown, l'invocation des « superstitions populaires » ne tient pas compte du caractère extrêmement savant de ces représentations iconographiques (mosaïques, icônes, etc.), ni des implications politiques (en particulier le culte impérial) du débat sur les images⁶. De même – et on y reviendra – si au début du XI^e siècle, le moine Bernard d'Angers dénonce bien l'idolâtrie des *rustici* qui se pressent dans l'église de Conques, la statue-reliquaire a été faite par et pour le monastère, qui s'est placé sous le patronage surnaturel de sainte Foy. Enfin, les enluminures qui envahissent les manuscrits dès avant le XII^e siècle (bibles, psautiers, sacramentaires, livre d'heures, etc.) ne sont pas davantage l'expression d'un « art populaire » : les ateliers, les commanditaires ecclésiastiques ou princiers partagent une même « culture savante ».

- 18 Sans minimiser les différences d'attitudes religieuses selon les niveaux sociaux et les niveaux de culture, il semble bien qu'il faille recourir ici à des schémas explicatifs plus généraux que l'invocation de la seule « religion populaire ». On peut noter d'abord les changements importants dans l'ordre des représentations : passé l'an mil, Dieu n'est plus tant magnifié pour sa transcendance, qui le plaçait au-delà de toute figuration, que pour son rôle de médiateur et son intervention dans l'histoire des hommes. La distinction des Personnes, dont chacune reçoit un visage qui tend à s'individualiser, devient alors possible. Le Père lui-même prend une apparence humaine, et adopte à la fin du Moyen Âge les traits d'un vieillard coiffé de la tiare pontificale et entouré de sa « cour céleste », avec ses hiérarchies d'anges et de saints. Cette diversification et cette multiplication des figures de l'au-delà n'est pas sans rapport non plus avec l'éclatement de l'unité de la chrétienté et de l'Église : la diversité des ordres monastiques et religieux, le démembrement des empires carolingien puis ottonien et l'affirmation des États monarchiques, invitaient à rechercher au ciel des « patrons » et des intercesseurs

distincts et privilégiés : cela valait pour les Etats (saint Denis, saint Georges, saint André), pour les ordres religieux, les églises, les monastères particuliers, pour les simples personnes elles-mêmes (Jeanne d'Arc se recommandait à « sa » sainte Catherine, et entendait les voix de « ses » anges, Gabriel et Michel). Le ciel est l'image de la terre, mais pas seulement par un effet spéculaire propre à la croyance : parce que la relation privilégiée instituée entre chaque individu ou chaque groupe social (monastère, ville, royaume) et une figure particulière du divin, donnait les moyens d'*agir* efficacement dans les relations de voisinage et de concurrence qui sont tout le jeu social. Un épisode du *Livre des Miracles de Sainte Foy de Conques* doit, ici encore, être cité : lors d'un synode de l'évêque de Rodez, toutes les châsses et les statues-reliquaires de la région furent réunies près de la ville ; face aux ennemis de l'extérieur, les reliques et les images, c'est-à-dire les saints en personne, formaient une sorte de rempart sacré. Mais entre eux, selon les règles mêmes d'une société segmentaire, les saints ne cessaient pas de rivaliser, notamment dans l'accomplissement de miracles, pour affirmer leur propre gloire et celle de leur église⁷.

- 19 Entre une société de plus en plus consciente de son éclatement et de sa diversité, et des images religieuses qui donnaient au divin des figures qu'elles organisaient dans un espace hiérarchisé, les rapports furent évidemment multiples et riches de médiations : de l'une à l'autre, il n'y eut pas qu'un lien de cause à effet. Du moins les images religieuses, figurations de croyances qui avaient une efficacité sociale, ne peuvent être séparées du flux tout entier de l'histoire. De la sorte la chrétienté médiévale fut entraînée, à son insu sans doute, dans une dialectique de l'image (de sa structure et de ses pratiques) et de la société (de ses rivalités et de ses ambitions), sur une pente polythéiste, bien au-delà des limites avouées de son dogme. Elle s'en avisa, mais trop tard, sous les coups de la Réforme protestante, résolument iconoclaste et monothéiste.

NOTES

1. Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, notamment pp. 63 et suiv. – Francis SCHMIDT, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 59, 1, 1985, pp. 77 et suiv., et Id. « Polytheisms : Degeneration or progress ? » *History and Anthropology* 3 (The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography), pp. 9-60.
2. Nous utilisons l'expression « champ religieux » avec l'acception sociologique que lui prête Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, XII, 1981, pp. 295-334.
3. Le mot *idolatria* peut être tenu, au Moyen Age, pour l'équivalent de « polythéisme » : ce dernier, proposé une première fois par Philon d'Alexandrie, ne s'impose qu'à partir de la Renaissance (Jean Bodin, 1580).
4. *Liber miraculorum Sancta Fidis*, éd. Bouillet, Paris 1901, II, 4, p. 101. Guérison miraculeuse d'un sourd-muet qui s'écrit : « Sancta Maria, adjuva me ! ».
5. R. Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, 1935.
6. P. Brown, *Le culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Trad. française par A. Rousselle, Paris, Ed. du Cerf, 1984.

7. Cf note 4.

AUTEURS

JEAN-CLAUDE SCHMITT

Jean-Claude SCHMITT est directeur à l'E.H.E.S.S.

JEAN-CLAUDE BONNE

Jean-Claude BONNE est maître de conférences à l'E.H.E.S.S.